

BAB IV

PERBANDINGAN FALSAFAH SOSIAL IBN KHALDŪN DAN NEOPLATONIS ISLAM

4.1 PENDAHULUAN

Jika diteliti secara mendalam terdapat beberapa aspek persamaan dan perbezaan di antara kedua-dua pihak (para filsuf Islam - yang juga dikenali sebagai golongan Neoplatonis Islam - dan Ibn K̲haldūn - yang dikenali sebagai filsuf *ijtimāi`* dan sebagai sosiologis).

Di dalam bab ini penulis akan menumpu dan mengupas dengan lebih lanjut tentang ciri-ciri persamaan dan perbezaan teori falsafah sosial di antara kedua-dua pihak.

Penulis akan menumpukan kajian perbandingan ini kepada beberapa perbincangan yang teras di dalam falsafah sosial. Antaranya teori pembentukan organisasi sosial dan negara dan matlamat penyelidikan sosial. Bab ini akan ditutup dengan pendirian Ibn K̲haldūn terhadap gerakan 'utopianisme'.

4.1.1 Teori Pembentukan Organisasi Sosial dan Negara

Pada dasarnya kedua-dua pihak, para filsuf dan Ibn K̲haldūn bersetuju dengan konsep Plato dan Aristotle bahawa manusia adalah 'zoon-politikon'¹ (*ḥayawān madanī ḥayawān insānī* atau *ḥayawān siyāsī*).

Teori ini pada umumnya menjelaskan bahawa manusia bersifat sosial secara tabii. Penghidupan mereka tidak akan sempurna jika mereka hidup menyendiri. Mereka memerlukan bantuan orang lain untuk memenuhi keperluan hidup mereka. Dari itu manusia akan berhimpun dan membentuk organisasi sosial.

Al-Fārābī menegaskan manusia tidak akan mencapai kesempurnaan hidup dengan bersendirian tanpa pertolongan orang ramai (*nās kathīrīn*). Fitrah kejadian manusia itu sendiri menyebabkan dia mesti hidup berjiran dengan orang-orang lain dan berhimpun bersama mereka. Selanjutnya al-Fārābī menekankan:

*"Dan begitulah fitrah semulajadi haiwan ini,
dia hendaklah berada dan tinggal berjiran*

¹ Platodi dalam *Republic*, Buku II, hlm. 42, menjelaskan: "...at the short, a city or state in my opinion, becomes into being because no one of us is enough in himself. Every man is dependent on other men".

*dengan spesiesnya, dari itu digelar ḥayawān
insānī dan ḥayawān madanī*²

Ibn Sīnā walaupun tidak ada menyebut mana-mana istilah yang membawa maksud ‘zoon-politik’ namun beliau juga menerima konsep ini melalui penjelasan beliau di dalam kitab *al-Syifā’*.

*“Dan kami katakan sekarang: Sesungguhnya sudah dimaklumi bahawa manusia berbeza dari haiwan-haiwan lain kerana kehidupannya tidak akan sempurna jika ia berseorangan mentadbir kehidupannya tanpa pertolongan manusia lain yang memenuhi keperluan asasinya. Dan sesungguhnya menjadi kemestian seseorang itu dilengkapi (keperluannya) oleh orang lain, sedang orang yang dibantu itu pula melengkapkan keperluan pembantunya tadi”*³

Ibn Bājjah yang terkenal dengan falsafah pengasingannya juga tidak terkecuali mempersetujui teori “zoon-politik”. Beliau menyebut perkara ini di dalam kitab *Tadbīr al-Mutawahhīd*.

*“Sesungguhnya telah jelas manusia bersifat sosial secara tabii (madaniyy bi al- Ṭab’)*⁴

² Al-Fārābī, *Tahṣīl al-Sa’ādah*, di dalam Rasā’il al-Fārābī, cet. I, Maṭḥa’ah Dā’irah al-‘Uṭhmāniyah, Jidār Abād, India, 1926, hlm. 14.

³ Ibn Sīnā, *al-Syifā’*, semakan dan pendahuluan oleh Dr. Ibrahim Madkur dan ditahqiq oleh al-Ab Qanawati dan Sa’id Zāyid, al-Hay’ah al-‘Āmmah Li Syu’ūn al-Matābi’ al-Amiriyyah, Kaherah, 1960, hlm. 14.

⁴ Ibn Bājjah, *Tadbīr al-Mutawahhīd*, di dalam Rasā’il Ibn Bājjah al-Ilahiyyah, cet.

Ibn Rusyd juga dengan jelas memprakui teori "*zoon-politikon*" dengan menyebut manusia sebagai '*political being*' menurutnya:

*"It is likewise seen to be impossible for one person to make one of this virtues his own without the help of other persons: man is in need of others in acquiring his virtue. Therefore, he is a political being by nature"*⁵

Kesimpulannya, para filsuf Neoplatonis Islam, iaitu al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Bājījah dan Ibn Rusyd masing-masing memprakui teori "*zoon-politikon*"

Sosiologis Ibn K̲h̲aldūn tidak menolak teori para filsuf ini. Bahkan beliau dengan hati yang terbuka memprakui kebenaran ini. Beliau merakamkan perakuan para filsuf tentang teori '*zoon-politikon*'

"Organisasi sosial adalah satu kemestian. Ahli-ahli falsafah (al-ḥukamā') menyatakan hakikat ini dengan berkata: "Manusia bersifat sosial secara tabii". Ini bermaksud manusia

2, Dār al-Nahdar, Beirut, 1991, hlm. 91.

⁵Ibn Rusyd, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, edit, tahqiq dan terjemahan (dari versi Ibrani) oleh I.J. Rosenthal, Cambridge, University Press, 1969, hlm. 113.

*tidak boleh hidup tanpa organisasi sosial*⁶

Huraian di atas menunjukkan betapa konsep manusia sebagai makhluk politik atau '*zoon-politikon*' diterima oleh para filsuf Neoplatonis Islam dan Ibn Khaldūn. Mereka menjadikan konsep ini sebagai asas perbincangan mereka di dalam kajian sosial masing-masing.

Bagi penulis pula, pujian harus di beri kepada Ibn Sīnā kerana beliau telah memajukan teori pengajian sosial pada peringkatnya. Beliau melihat manusia bukan sahaja sebagai makhluk politik bahkan baginya manusia juga adalah haiwan ekonomi (*economical animal* atau *homo-economicus*).

Perkara ini dijelaskan oleh Ibn Sīnā di dalam *Kitāb al-Siyāsah*:

"Dan hendaklah diketahui bahawa setiap manusia... berhajat kepada makanan untuk meneruskan hidup. Kemudian dia juga perlu membuat persediaan simpanan makanan untuk hari mendatang... tidak seperti binatang yang mencari makanan dan air hanya ketika lapar dan dahaga, dan berlalu apabila kenyang

⁶ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, hlm. 34.

tanpa perlu menyimpan dan menjaganya dan mereka tidak mengetahui hajat mereka kepada makanan dan air (untuk hari mendatang). Bahkan manusia perlu kepada tempat untuk menyimpan lebih makanan dan menyimpannya untuk keperluan (mendatang)”⁷

Huraian Ibn Sīnā tadi dengan jelas menunjukkan bagaimana manusia berbeza dengan haiwan-haiwan lain kerana sifat manusia yang secara tabii bersifat ekonomik. Perbincangan faktor ekonomi Ibn Sīnā ini selanjutnya dikembangkan sehingga ia menjadi salah satu dari faktor-faktor pembentukan masyarakat.

Setelah penulis mengutarakan perbincangan-perbincangan para filsuf Neoplatonis Islam dan Ibn Khaldūn tentang sifat tabii manusia yang sosial dan ekonomik, penulis akan membincangkan pula pandangan-pandangan dan huraian-huraian mereka bagaimana sifat tabii itu menggerak, seterusnya membentuk manusia hidup bermasyarakat dan akhirnya membentuk sebuah negara.

Al-Fārābī menerangkan bagaimana masyarakat terbentuk berdasarkan sifat tabii sosial mereka di dalam kitab *Ārā’ Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*;

⁷ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Syifā’*, hlm. 5.

“Dan setiap individu berhajat- di dalam hidup dan untuk mencapai pelbagai kesempurnaan- kepada banyak perkara di mana dia tidak dapat mencapainya dengan berseorangan, bahkan dia memerlukan kepada orang ramai (qaum) yang masing-masing akan melakukan kerja masing-masing untuknya. Dengan ini tidak mungkin seseorang itu mencapai kesempurnaankecuali melalui perhimpunan kelompok-kelompok ramai yang saling tolong-menolong, dimana setiap individu akan membantu individu lain sehingga segala keperluan tercapai dan mencapai tahap kesempurnaan. Dengan ini manusia akan bertambah. Mereka terdapat di seluruh pelusuk bumi dan terbentuklah perhimpunan-perhimpunan manusia”⁸

Selanjutnya al-Fārābī secara kronologis menerangkan peringkat perkembangan perhimpunan sosial bermula dari institusi rumah sehingga terbentuk sebuah negara atau kota (*madīnah*);

“Dan masyarakat tidak sempurna adalah masyarakat desa (al-qaryah), masyarakat tempatan khusus (al-mahallah) masyarakat tempatan umum (al-sikak) dan institusi keluarga adalah institusi terkecil. Masyarakat tempatan khusus dan desa kedua-duanya membentuk kota... Sementara al-sikkah pula adalah satu bahagian dari masyarakat khusus. Institusi keluarga pula adalah sebahagian dari al-sikkah. Dan kota adalah satu jujuk kediaman umat”⁹

⁸ Al-Fārābī, *Ārā’ Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, hlm. 96.

⁹ Al-Fārābī, *al-Madīnah al-Fāḍilah*, hlm. 96-97.

Di dalam *kitāb al-Siyāsah* Ibn Sīnā menjelaskan sifat manusia yang ekonomik dan memikirkan simpanan masa depan telah membentuk keperluan penyediaan rumah. Ini merupakan titik tolak permulaan kepada pembentukan institusi sosial yang lebih besar. Apa yang menarik, Ibn Sīnā memperlihatkan ketelitian yang lebih di dalam huraian bagaimana institusi sosial terkecil, ia itu keluarga terbentuk hasil dari sifat tabii manusia yang ekonomik. Jelas beliau:

“Dan hendaklah diketahui bahawa setiap manusia.... Berhajat kepada makanan untuk meneruskan hidup. Kemudian dia juga perlu membuat persediaan simpanan makanan untuk hari mendatang.... Bahkan manusia perlu kepada tempat untuk menyimpan lebihan makanan dan menyimpannya untuk keperluan (mendatang) Inilah punca kepada keperluan penyediaan tempat-tempat tinggal dan rumah rumah”¹⁰

Beliau maju sedikit lagi dengan penjelasan bagaimana keperluan kepada pasangan dari sudut ekonomi dan psikologi terbentuk:

“Setelah rumah tersedia untuk menyimpan makanan, manusia perlu menjaga rumah tersebut, dia akan kehilangan simpanan makanan sebelum ianya bertambah... Maka sebab itulah ia berhajat kepada pengganti yang dapat menjaga simpanannya. Dan

¹⁰ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Siyāsah*, hlm. 5.

pengganti yang layak menjaga simpanan tersebut mestilah orang yang dapat dipercayainya dengan sepenuh hati, dan jiwa manusia tidak akan percaya kecuali kepada isteri (pasangannya) yang telah dijadikan Allah sebagai rakan kongsi yang paling dipercayai. Dan inilah sebab mengapa keluarga terbentuk”¹¹

Setelah itu Ibn Sīnā menerangkan bagaimana pasangan tadi berkembang menjadi sebuah keluarga dan institusi masyarakat:

“Setelah melalui beberapa proses yang dijadikan Allah sebagai sebab kelahiran zuriat dan penyebab pengekalan baka dan keturunan, lahirlah anak dan ia terus bertambah. Dengan ini keperluan kepada makanan dan masa untuk menyediakannya turut bertambah, maka ia perlu kepada penyokong-penyokong dan khadam-khadam. Dengan ini ia menjadi ketua dan orang-orang di bawahnya menjadi rakyat.”¹²

Ketelitian Ibn Sīnā ini disokong pula oleh tulisannya di dalam *Kitāb al-Syifā’* yang menekankan aspek tolong menolong dan keperluan manusia kepada manusia dan sebagai asas pembentukan masyarakat Menurutny:

“Dan kami katakan: Sesungguhnya sudah

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

dimaklumi, bahawa manusia berbeza dari haiwan-haiwan lain kerana kehidupannya tidak akan sempurna jika ia berseorangan mentadbir kehidupannya tanpa pertolongan manusia lain yang memenuhi keperluan asasinya. Dan sesungguhnya menjadi kemestian seseorang itu dilengkapinya (keperluannya) oleh orang lain. Sedang orang yang dibantu itu pula melengkapkan keperluan pembantunya tadi...sehinggalah mereka berhimpun dan segala keperluan mereka terpenuhi. Inilah penyebab kepada pembentukan kota-kota (*mudun*) dan perhimpunan-perhimpunan (*ijtimā`āt*). Dan sesiapa enggan bergabung dengan kota dan syarat-syaratnya dan hanya ingin membentuk kelompok kecil sahaja, maka mereka jauh dari golongan yang menyerupai manusia dan tidak mendapat kesempurnaan manusia. Dari itu manusia hendaklah berhimpun dan menyerupai masyarakat kota yang maju (*madaniyyīn*)¹³

Seterusnya Ibn Sīnā juga ada menyentuh tentang kepentingan *mu`āmalah* dan undang-undang untuk mengekalkan spesies ini di dalam kelompok-kelompoknya Katanya:

"Jika perkara ini telah nyata, maka untuk tujuan kewujudan dan pengekalan manusia, ia perlu bermasyarakat, dan tidak sempurna kemasyarakatan tanpa *muamalah*... Dan untuk bermuamalah perlu kepada undang-undang (*sunnah*) dan keadilan (*`adl*), undang-undang dan keadilan pula perlu kepada pembuat ; undang-undang dan penegak

¹³ Ibn Sīnā *al-Syifā*, hlm., 441

keadilan"¹⁴

Dengan ini pemimpin yang mengetuai masyarakat dan negara adalah perlu untuk tujuan pengendalian spesies manusia.

Perkara yang agak kontradik berlaku, apabila Ibn Bājjah menjadikan kesempurnaan intelek (*intellectual perfection*) sebagai penyebab kepada pembentukan masyarakat. Manusia dari pelbagai latarbelakang kebolehan mesti berhimpun di dalam satu negara. Dan kesempurnaan negara akan menjamin kesempurnaan setiap individu di dalamnya.¹⁵

Ibn Bājjah menjelaskan bagaimana perhimpunan terbentuk atas dasar intelektual:

*"Dan di antaranya perhimpunan bantu-membantu untuk kepentingan, iaitu perhimpunan atas dasar politik dan perhimpunan untuk mengajar dan belajar, inilah perhimpunan 'aqli"*¹⁶

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ I.J. Rosenthal, *Political Thought*, hlm. 162.

¹⁶ Ibn Bājjah, *Risālah al-Wadāʿ*, di dalam *Rasāʾil Ibn Bājjah al-Ilāhiyyah*, cet. II, Dār al-Nahār, Beirut, 1991, hlm. 142.

Walaupun beliau memprakui teori *`zoon-politikon'*¹⁷, namun kecenderungan kepada falsafah pengasingan (*solitary, mutawahhid*) menyebabkan terlalu menitikberatkan aspek kesempurnaan individu. Ini menyebabkan Ibn Bajjah tidak menjelaskan sebab-sebab pembentukan masyarakat dari sudut sosiologi mahupun ekonomi, sebaliknya kesempurnaan intelek.

Ibn Rusyd menolak teori 'pengasingan' Ibn Bajjah sebagai usaha untuk mencapai kesempurnaan. Di dalam komentarnya terhadap ungkapan manusia adalah "*a political being by nature*" di dalam *'Nicomachean Ethics'* Aristotle:

*"This means that it is impossible for him to live without the state..."*¹⁸

Ketetapan ini adalah sebagai reaksi terhadap kebenaran teori *`zoon politikon'* dan manusia sebagai makhluk politik secara tabii.

Seperti al-Fārābī dan Ibn Sīnā, Ibn Rusyd juga berpendapat

¹⁷ Ibn Bajjah, *Tadbir al-Mutawahhid*, hlm. 91.

¹⁸ Sebenarnya komenar Ibn Rusyd terhadap *Nicomachean Ethics* Aristotle tidak terdapat di dalam terbitan bahasa Inggeris. Tetapi I.J. Rosenthal mengambil petikan-petikan penting dari komenar tersebut dari versi Ibrani. Lihat I.J. Rosenthal, *Political Thought*, hlm. 175.

masyarakat terbentuk hasil dari keperluan manusia untuk melengkapi keperluan-keperluan asasi seperti makanan, tempat tinggal dan makanan melalui bantuan orang lain yang saling lengkap melengkapi. Dan adalah mustahil jika seseorang itu dapat menyediakan kesemua keperluan hidupnya secara bersendirian. Katanya:

"This need indeed exists in various ways: be it necessities without which man cannot exist (for example, it is impossible for an individual - in isolation to provide his requirements for food, housing and clothing"¹⁹

Namun jika diteliti, Ibn Rusyd seolah-olah agak terpengaruh dengan pendapat Ibn Bājjah bahawa negara terbentuk atas dasar kesempurnaan intelek. Ini kerana beliau ada menjelaskan bahawa manusia perlu kepada bantuan manusia lain di dalam melengkapi keperluan dan kebajikannya untuk mencapai kesempurnaan. Dan di antara keperluan dan kebajikan tersebut adalah kesempurnaan intelek. Katanya:

"We say: It has been explained in the first part of this science that the human perfections are, in general, of four kinds: Speculative virtues, intellectual virtues, ethical virtues and

¹⁹ Ibn Rusyd, *Averroes' Commentary*, hlm. 113.

practical conduct (arts)..."²⁰

Adalah hampir mustahil bagi seseorang untuk memiliki kesemua kebolehan tersebut, dari itu manusia perlu kepada orang lain untuk mendapatkan kebolehan yang mereka ada untuk melengkapi dirinya:

*"It has also been explained that is is either impossible for one person to be distinguished in all these virtues or, if it were possible, that he would be hard to find... It is likewise seem to be impossible for one person to make one for these virtues his own without the help of other persons; man is in need of others in acquaring his virtue. Therefore, he is a political being by nature"*²¹

Bagi Ibn K̲h̲aldūn pula manusia pada mulanya hidup secara primitif, setelah itu tahap sosial mereka berubah secara evolusi hingga ke tahap pembentukan organisasi sosial. Proses ini bermula dengan kehidupan secara nomad (*bāḍawah*) dan seterusnya menjadi masyarakat maju (*ḥaḍārāh*).

Huraian Ibn K̲h̲aldūn mengenai faktor-faktor pembentukan masyarakat adalah sangat jelas dan komprehensif. Penulis dapat

²⁰ *Ibid.*, hlm. 112.

²¹ *Ibid.*, hlm. 113.

melihat tiga faktor utama pembentukan masyarakat yang akhirnya berkembang menjadi negara. Faktor-faktor tersebut adalah:

1. Faktor keperluan asasi.
2. Faktor keselamatan dari serangan binatang buas.
3. Faktor keselamatan dari manusia lain, atau faktor keselamatan sosial.

Pada prinsipnya manusia berhajat kepada keperluan-keperluan asasi seperti makanan, pakaian dan tempat tinggal untuk terus hidup dan mencapai kesempurnaan. Manusia tidak dapat menyediakan kesemua keperluan tersebut secara bersendirian. Dari itu ia perlu kepada bantuan orang lain untuk melakukan perkara-perkara yang tidak mampu dilakukannya untuk melengkapi keperluan-keperluan yang tidak dapat disempurnakan. Pada masa yang sama dia akan melengkapi keperluan orang yang melengkapi keperluannya pula. Ibn Khaldūn menekankan:

"Walaupun seseorang itu makan gandum yang belum diproses, ia masih memerlukan banyak usaha untuk mendapatkan gandum tersebut seperti menanam, menuai dan memprosesnya. Setiap proses tadi memerlukan banyak peralatan kemahiran... Adalah di luar kemampuan manusia untuk melakukan kesemua perkara tersebut atau sebahagian

daripadanya secara berseorangan. Dari itu dia tidak dapat melakukannya tanpa kombinasi tenaga dari rakan sejenisnya untuk menyediakan bekalan makanan untuknya dan mereka. Melalui kerjasama, pelengkapan keperluan asasi bukan sahaja dapat dipenuhi untuk beberapa orang malah berganda-ganda”²²

Dari sudut faktor keselamatan pula manusia juga memerlukan bantuan manusia lain. Faktor ini telah membentuk keperluan manusia untuk bergabung dengan manusia lain dan membentuk masyarakat. Menurut Ibn Khaldūn:

“Begitu juga setiap manusia perlu kepada bantuan rakan sejenisnya untuk tujuan keselamatan. Apabila Allah menyusun kejadian kehidupan dan mengurniakan kekuatan kepada mereka; kebanyakan haiwan mendapat tenaga yang lebih dari manusia... Tenaga seekor singa atau gajah adalah berganda-ganda dari tenaga manusia. Dan oleh kerana keganasan adalah tabii kehidupan haiwan, Allah menjadikan bagi setiap mereka anggota yang khusus untuk mempertahankan diri. Untuk manusia Dia kurniakan akal dan tangan. Dengan bantuan akal, tangan dapat menyediakan peralatan-peralatan pertahanan yang dapat menggantikan fungsi anggota (seperti binatang) untuk tujuan pertahanan... secara umumnya manusia tidak dapat mempertahankan diri dari serangan binatang buas secara bersendirian... Dan adalah sangat perlu untuk manusia mendapatkan kerjasama dari rakan sejenisnya (abnā’ jinsih) (his fellow beings). Jika kerjasama ini tiada dia tidak akan dapat bekalan makanan dan

²² Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, hlm. 35.

kehidupannya tidak akan sempurna kerana kekurangan makanan dan senjata. Akhirnya ia akan menjadi mangsa haiwan buas dan mati sebelum masanya. Dengan keadaan demikian spesies manusia akan lenyap. Tetapi jika kerjasama antara manusia wujud, manusia dapat menyediakan keperluan makanan dan senjata untuk pertahanan... Kesimpulan organisasi sosial adalah suatu kemestian bagi spesies manusia”²³

Faktor terakhir bagi pembentukan sesebuah organisasi sosial adalah faktor keselamatan sosial. Bagi Ibn K̥haldūn faktor inilah merupakan kemuncak yang menyumbang kepada keperluan pembentukan sebuah negara yang dipimpin dan mempunyai perlembagaan.

Manusia membentuk kelompok-kelompok kecil hasil dari dorongan memerlukan bantuan rakan sejenis mereka untuk penyediaan keperluan-keperluan asas seperti makanan, pakaian, tempat tinggal dan peralatan-peralatan. Mereka juga perlu membentuk perhimpunan untuk memadu kekuatan menghadapi bahaya serangan binatang buas samada dari segi pelengkapan persenjataan ataupun kesatuan tenaga.

Namun setelah organisasi sosial dari kelompok-kelompok

²³ *Ibid.*

puak terbentuk, masalah baru pula akan timbul. Permusuhan, perebutan hak dan kuasa adalah merupakan kecenderungan manusia. Manusia juga cenderung untuk melakukan keganasan dan ketidakadilan. Kelengkapan senjata yang pada mulanya hanya digunakan untuk menghadapi serangan binatang, kini digunakan pula untuk melakukan keganasan kepada manusia lain.

Dari sini kewibawaan manusia dapat menggantikan kewibawaan senjata untuk menegakkan keadilan. Manusia perlu melantik seseorang yang mempunyai wibawa tersendiri yang melebihi orang-orang lain di dalam masyarakat untuk menjadi ketua dan pemimpin mereka. Inilah yang dimaksudkan dengan kekuasaan dan kedaulatan. Beliau menjelaskan hal ini:

“Apabila manusia sudah membentuk organisasi sosial – seperti yang telah kami bincangkan – dan peradaban menjadi kenyataan di dunia, mereka perlu kepada seseorang yang dapat mengadili mereka kerana keganasan dan ketidak adilan adalah tabiat kehaiwanan yang ada pada mereka. Senjata yang digunakan untuk pertahanan dari binatang buas tidak dapat menentang keganasan sesama manusia kerana kesemua mereka memilikinya. Dari itu sesuatu yang lain adalah diperlukan untuk mengekang keganasan manusia terhadap manusia lain. Ia tidak boleh datang dari luar (selain manusia) kerana binatang-binatang tidak dapat menanggap persepsi dan inspirasi manusia.

Yang terpilih itu hendaklah dari kalangan manusia juga. Orang itu juga hendaklah menguasai mereka dan mempunyai kekuatan dan autoriti melebihi orang lain sehinggalah tidak seorang pun anggota masyarakat dapat menyerang anggota yang lain. Inilah yang dimaksudkan dengan kekuasaan (al-mulk)''²⁴

Dari paparan-paparan lalu, penulis dapat membuat beberapa kesimpulan mengenai teori pembentukan organisasi sosial dan negara oleh Ibn Khaldun dan para filsuf Neoplatonis Islam.

Antara ialah persetujuan pada kedua-dua pihak bahawa manusia adalah '*zoon-politikon*'. Teori secara amnya menjelaskan keperluan manusia untuk hidup bergabung dengan rakan sepeka mereka untuk menyediakan keperluan-keperluan asasi agar kehidupan mereka menjadi sempurna.

Suatu perkara yang perlu ditekankan di sini bahawa konsep ini dijadikan oleh kedua-dua belah pihak sebagai asas perbincangan kajian sosial masing-masing; di mana ia dijadikan sebagai mukadimah perbincangan samada sebagai mukadimah perbincangan besar atau mukadimah untuk *subtitle-subtitle* kecil. Walau apapun, kepentingan teori ini telah menyebabkan Ibn

²⁴ *Ibid.*, hlm. 36.

Kḥaldūn dan para filsuf perlu menyebutnya di dalam karya besar mereka supaya konsep sifat tabii manusia ini difahami oleh masyarakat.

Kredibiliti harus diberikan kepada Ibn Sīnā kerana beliau telah memajukan teori '*zoon-politikon*' (yang menekankan aspek sosial) khususnya dan kajian sains kemanusiaan secara amnya. Beliau bukan sahaja mengakui manusia sebagai haiwan sosial, malah menekankan manusia juga merupakan haiwan ekonomi, atau '*homo economicus*'.

Penulis juga dapat meneliti sedikit persamaan antara tulisan al-Fārābī dan Ibn Kḥaldūn mengenai konsep '*zoon-politikon*'. Al-Fārābī di dalam kitab *Tahṣīl al-Sa'ādah* dengan jelas menyahut perkataan '*fitrah*' sebagai menjelaskan manusia berfitrah sosial. Katanya:

"Begitulah fitrah semulajadi haiwan ini, dia hendaklah berada dan tinggal berjiran dengan spesiesnya..."²⁵

Penjelasan al-Fārābī mengenai '*fitrah*' manusia ini

²⁵ Al-Fārābī, *Tahṣīl al-Sa'ādah*, hlm. 14.

diperkemas lagi oleh Ibn Khaldūn di dalam *Muqaddimah*:

“Dan keterangannya: Sesungguhnya Allah telah mencipta dan menyusun manusia dalam satu bentuk di mana dia dapat hidup hanya dengan bantuan makanan. Dia mengurniakan manusia kemahuan untuk makan dan tenaga untuk mendapatkannya. Bagaimanapun tenaga manusia secara individu tidak cukup untuk memenuhi keperluan makanannya dan tidak dapat menyediakan makanan yang secukupnya untuk dia terus hidup”²⁶

Fizikal manusia yang kurang dari sudut kekuatan tenaga dan anggota pertahanan juga merupakan suatu fitrah kejadian. Ibn Khaldūn menekankan fitrah fizikal, kemampuan tenaga dan kekurangan anggota pertahanan manusia, sebagai antara sebab mengapa manusia perlu kepada manusia lain untuk tujuan pertahanan dari serangan binatang buas.²⁷

Seterusnya Ibn Khaldūn memperinci maksud ‘fitrah’ dengan mengkategorikan sifat haiwani - permusuhan (*‘udwān*) dan kezaliman (*ẓulm*) - sebagai sifat tabii yang ada pada manusia sehingga mereka perlu kepada seorang ketua yang berwibawa untuk

²⁶ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, hlm. 34-35.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 35.

mengimbangi sifat dan fitrah kehaiwanan itu.²⁸

Penjelasan Ibn K̲haldūn mengenai 'fitrah' manusia yang diungkap oleh al-Fārābī tadi memberikan kefahaman yang jitu kepada kita. Ibn K̲haldūn dapat mengaitkan dengan jelas bagaimana 'fitrah' kejadian manusia samada seara fizikal atau psikologi telah menjadikan manusia sebagai haiwan sosial yang mesti hidup bersosial dengan rakan spesiesnya.

Ibn Sīnā menekankan, manusia perlu kepada undang-undang, keadilan dan penggubal undang-undang untuk mengekalkan spesies manusia. Dia juga menyatakan bahawa penggubal undang-undang tersebut mestilah dari golongan spesies manusia juga. Beliau menyebut:

*"Demi kewujudan dan pengekalan spesies manusia mereka mestilah bermasyarakat (bersosial). Dan pemsyarakatan tidak akan sempurna tanpa mu`amalah... Mu`amalah pula perlu kepada undang-undang dan keadilan. Undang-undang dan keadilan perlu kepada penggubal undang-undang dan penegak keadilan... dan ia hendaklah seorang manusia"*²⁹

²⁸ *Ibid.*, hlm. 36.

²⁹ Ibn Sina, *al-Syifā'*, hlm. 441.

Ibn Khaldūn menekankan masyarakat perlu kepada seorang ketua untuk menegakkan keadilan dan mengekang seorang ketua untuk menegakkan keadilan dan mengekang keganasan antara manusia. Ketua tersebut juga hendaklah terdiri dari golongan spesis manusia. Kesemua perkara tersebut mesti wujud demi untuk mengekalkan spesis manusia³⁰ daripada pupus.

Namun perbezaan yang agak nyata di dalam hal ini adalah; perlembagaan yang perlu untuk menjamin keadilan dan kestabilan mu'amalah manusia. Ibn Sīnā dengan jelas menetapkan bahawa perlembagaan yang mesti wujud di dalam sesebuah organisasi sosial adalah perlembagaan yang diwahyukan oleh Allah S.W.T. Dia juga menjelaskan penggubal undang-undang tersebut juga hendaklah orang yang menerima wahyu dan izin dari Allah. Katanya:

*"Dan manusia ini apabila ia wujud, hendaklah ia menghukum manusia dalam hal kehidupan mereka dengan hukum-hukum yang diizinkan Allah dan yang diwahyukanNya melalui Rūh al-Muqaddas"*³¹

³⁰ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, hlm. 36.

³¹ Ibn Sīnā, *al-Syifā'*, hlm. 442.

Di dalam masalah ini, Ibn Khaldūn bersifat lebih realistik. Beliau tidak menetapkan dengan spesifik siapakah yang layak menggubal undang-undang untuk manusia dan bentuk apakah perlembagaan yang perlu wujud. Beliau hanya menekankan bahawa pemerintah dan penegak keadilan itu hendaklah orang yang paling berpengaruh di kalangan masyarakat.³²

Manakala dari sudut perlembagaan pula Ibn Khaldūn masih menerima perlembagaan syarak mahupun perlembagaan yang wujud dan dapat digunapakai untuk tujuan keamanan dan pengekalan spesis manusia.³³

4.1.2 Matlamat Penyelidikan Sosial

Pada perbincangan yang lalu penulis telah memaparkan suatu kajian perbandingan di antara Ibn Khaldūn dan para filsuf Neoplatonis Islam dari aspek teori tentang manusia dan pembentukan organisasi sosial dan negara.

³² Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, hlm.96.

³³ Untuk keterangan lanjut mengenai perlembagaan syarak (*diṣṣiyah*) dan perlembagaan 'aqli (*'aqliyyah*), sila lihat Bab III, hlm. 88.

Di dalam perbincangan ini pula, penulis akan membincangkan salah satu aspek yang dapat ditanggap di dalam pemikiran sosial kedua-dua pihak - Ibn Khaldūn dan para filsuf - iaitu matlamat pengajian.

Di dalam masalah ini penulis mendapati matlamat pengajian sosial kedua-dua pihak amat kontras sekali. Secara umumnya matlamat pengajian sosial Ibn Khaldūn lebih ilmiah, saintifik, rasional dan dapat diterima umum.

Manakala matlamat pengajian sosial para filsuf Neoplatonis Islam lebih bersifat ideal. Aliran matlamat pemikiran sosial mereka lebih bersifat sebagai aliran 'utopianisme'.³⁴ Aliran ini bersifat khayali, tidak saintifik, lebih jauh dari rasional dan kurang diterima umum.

Penulis menyifatkan matlamat pengajian sosial Ibn Khaldūn sebagai ilmiah, saintifik, rasional dan dapat diterima umum, dapat dilihat dari dua sudut iaitu: Matlamat itu sendiri dan metod yang digunakan Ibn Khaldūn di dalam penyelidikan sosialnya.

³⁴ 'Utopia': Berasal dari perkataan Latin yang bermaksud sesuatu yang tidak bertempat. Ia merupakan ungkapan khayali untuk sebuah masyarakat atau negara. Lihat Dr. Mahmud 'Abd al-Maulā, *op.cit.*, hlm. 37.

Usaha Ibn Khaldūn menyelidik fenomena-fenomena sosial³⁵ adalah bertujuan menyingkap sifat-sifat tabii masyarakat. Dia juga berjaya membuktikan wujudnya hukum-hukum sosial, di mana sifat tabii serta fenomena-fenomena sosial sesebuah masyarakat akan tunduk kepada hukum-hukum sosial tersebut.

Baginya kewujudan hukum-hukum sosial tersebut adalah pasti, seperti hukum-hukum fenomena sains tabii dan ia akan sentiasa tunduk dengan hukum-hukum tersebut. Buktinya sebahagian besar pengajian sosial Ibn Khaldūn di dalam *Muqaddimah* adalah paparan-paparan fenomena sosial. Contohnya:

1. Sebahagian besar Bab I dan II *Muqaddimah* membincangkan fenomena-fenomena dan hukum-hukum yang berkaitan dengan bagaimana perhimpunan-perhimpunan sosial terbentuk. Bab pertama *Muqaddimah* menjelaskan kesan-kesan persekitaran geografi kepada fenomena-fenomena pembentukan kemasyarakatan.³⁶

³⁵ Pengertian fenomepa sosial telah diberikan oleh penulis di dalam Bab II, sila lihat hlm. 72-73.

³⁶ Dr. 'Alī Wāfi, *'Abd al-Rahmān Bin Khaldūn*, hlm. 144.

2. Di dalam sepuluh fasal pertama Bab II beliau membentangkan fenomena-fenomena yang berkaitan dengan kehidupan mundur (*al-badāwah*), maju (*al-ḥaḍr*) dan asal-usul urbanisasi.

Pada keseluruhan sembilan belas fasal terakhir Bab II dan keseluruhan fasal Bab III *Muqaddimah* Ibn Khaldūn membincangkan hukum-hukum yang berkaitan dengan kenegaraan dan hal ehwal politik.

Dalam pada itu, tujuh fasal dari bab III,³⁷ enam fasal dari Bab IV³⁸ dan keseluruhan Bab V membicarakan fenomena-fenomena ekonomi.

Dia juga membincangkan di dalam Bab IV tentang fenomena-

³⁷Fasal-fasal ini juga berkait rapat dengan hal-ehwal politik dan pemerintahan. Tajuk-tajuk fasal tersebut adalah: 'Hasil Cukai: Sebab-Sebab Kekurangan dan Pertambahannya', 'Kerajaan pada Tahun-Tahun Berikutnya akan mengenakan cukai pertama', 'Aktiviti Komersil oleh Pemerintah Boleh Membahayakan Rakyat dan Merosakkan Hasil Cukai', 'Kekayaan Pemerintah dan Kerabatnya Berlaku Pada Tahap Pertengahan Dinasti'. 'Pemotongan Elaun Akan Mengurangkan Hasil Cukai'. 'Kezaliman Membawa Keruntuhan Peradaban' dan 'Kemuncak Kemajuan Pada Akhir Dinasti Dan Perkara-Perkara Yang Berlaku Padanya Seperti Kematian dan Kebuluran'.

³⁸Fasal-fasal tersebut diberi tajuk seperti berikut: 'Berkenaan kawasan dan Aktiviti-Aktiviti Perniagaan Penduduk Bandar-Bandar'. 'Perbezaan Taraf Kekayaan dan Kemiskinan Menurut Kawasan', 'Pertambahan Estet-Estet dan Kebun-Kebun di Kota', 'Keperluan Para Pemodal di Kalangan Penduduk Kepada Perakuan Taraf dan Perlindungan' dan 'Pengkhuisan Sesebuah Kota Dengan Suatu Kemahiran Tertentu Yang Lain Tidak'.

fenomena yang berkaitan dengan pendidikan, disiplin-disiplin ilmu, pembelajaran dan metod-metodnya. Ketika membicarakan fenomena-fenomena tersebut, Ibn K̥haldūn sekaligus memaparkan adab kesusilaan, kesenian, keagamaan dan linguistik.

Lebih jelas lagi, Ibn K̥haldūn memperjelaskan contoh-contoh umum fenomena sosial. Katanya:

"Hakikat sejarah adalah maklumat tentang organisasi sosial atau peradaban dunia: Tentang perubahan-perubahan pada watak masyarakat itu seperti keganasan, ketertiban, taksib, pertelingkahan, tingkat-tingkat kerajaan dan pelbagai kegiatan yang wujud di dalamnya. Juga pelbagai kegiatan untuk mencapai taraf hidup dengan ilmu pengetahuan dan pertukangan yang wujud dalam tamadun itu, sebagaimana adanya".³⁹

Di dalam halaman lain pula beliau menekankan:

"Dan sekarang kami menerangkan di dalam buku ini perkara-perkara yang berlaku pada manusia tentang fenomena peradaban seperti kemajuan, pekerjaan, ilmu pengetahuan dan perusahaan"⁴⁰

³⁹ Ibn K̥haldūn, *Muqaddimah*, hlm. 29.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 33.

Matlamat penyelidikan sosial Ibn Khaldūn - selain dari pengkajian fenomena sosial - adalah bertujuan merangka suatu kaedah kerja yang dapat digunakan di dalam kritikan pengajian sejarah.

Sebelum usaha yang dilakukan oleh Ibn Khaldūn ini dilakukan, catatan-catatan sejarah merupakan paparan-paparan cerita yang bercampur-baur dengan fakta-fakta palsu.⁴¹ Malah sejarah sebelum ini tidak dikategorikan sebagai salah satu disiplin ilmu.

Ibn Khaldūn cuba mengetengahkan beberapa kriteria penting - hasil dari penyelidikan sosialnya - untuk membersihkan sejarah dari fakta-fakta palsu. Kriteria-kriteria tersebut dapat digunakan oleh para sejarawan untuk membezakan di antara cerita bohong dan benar.

Beliau melihat sejarah bukan sahaja dari sudut luaran, malah beliau lebih menekankan aspek dalaman, iaitu faktor-faktor, prinsip-prinsip, metod-metod, tujuan dan *'subject matter'* sejarah.

⁴¹Untuk mengetahui bagaimana fakta-fakta palsu boleh bercampur-aduk di dalam catatan-catatan sejarah, sila lihat Bab II, hlm. 79-80.

Menurutnya:

"Sejarah pada dasarnya hanyalah informasi tentang peristiwa-peristiwa politik, dinasti-dinasti dan peristiwa-peristiwa dahulu kala... Tetapi makna dalaman (internal) sejarah mengandung spekulasi dan percubaan untuk menanggapi kebenaran, penerangan teliti tentang sebab-sebab dan asal-usul kejadian dan pengetahuan yang mendalam tentang bagaimana dan kenapa sesuatu peristiwa berlaku".⁴²

Akhir sekali, matlamat ulung pengajian sosial Ibn Khaldūn adalah untuk membentuk satu pengajian baru dan tersendiri. Beliau telah berjaya menemui hukum-hukum sosial yang membentuk fenomena kemasyarakatan. Pengajian baru inilah merupakan ilmu sosiologi. Ibn Khaldūn menyebut ilmu-ilmu yang baru diterokainya ini sebagai *'ilm al-`umrān al-basyarī'* (ilmu tentang urbanisasi manusia) dan *'ilm al-ijtimā' al-insānī'* (ilmu perhimpunan masyarakat manusia).

Ibn Khaldūn sendiri memperakui hakikat ini di dalam tulisannya:

⁴² Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, hlm. 3.

*"Ilmu ini adalah yang berdiri sendiri dan mempunyai persoalan-persoalan tersendiri yaitu peradaban manusia dan organisasi sosialnya. Ia juga mempunyai permasalahan-permasalahan tersendiri yaitu menerangkan secara tersusun akan gejala-gejala yang ada hubungannya dengan hakikat peradaban. Dengan ini ilmu ini adalah sama dengan ilmu-ilmu lain samada ianya berbentuk konvensional atau intelektual"*⁴³

Beliau menambah lagi:

"Sesuatu yang harus disadari ialah perbincangan tentang persoalan ini adalah perkara baru, luar biasa dan sangat berguna. Penyelidikan yang mendalam telah menemukan ilmu tersebut".⁴⁴

Penulis telah memaparkan sebahagian besar teori-teori sosial yang ditemui dan ditulis oleh Ibn Khaldūn di dalam Bab III yang lalu. Contoh-contoh tersebut dapat membuktikan dengan jelas bagaimana penerokaan ilmu baru yang dikemukakan oleh beliau sebagai suatu yang amat berguna dan dapat diterima pakai sebagai sebuah kajian ilmiah.

Sebagai sebuah pengajian sosial yang rasional, saintifik dan

⁴³ *Ibid.*, hlm. 31.

⁴⁴ *Ibid.*

dapat membentuk sebuah ilmu yang baru, Ibn Khaldūn sudah pasti menggunakan pelbagai metod di dalam penyelidikan sosialnya. Perkara ini telah meletakkan kedudukan Ibn Khaldūn lebih tinggi dari para filsuf Neoplatonis yang lain di dalam bidang ini.

Antara metod yang digunakan Ibn Khaldūn di dalam penyelidikan sosialnya adalah pendekatan pelbagai disiplin ilmu. Beliau menekankan perlunya sesiapa yang melibatkan diri dalam bidang ini agar mempunyai pengetahuan yang luas dan memerlukan sumber-sumber yang banyak. Menurutny:

“Oleh itu pada hari ini, para sarjana yang terlibat di dalam lapangan ini harus mempunyai pengetahuan tentang prinsip-prinsip politik, sifat semulajadi segala sesuatu dan perbezaan-perbezaan antara bangsa-bangsa, tempat-tempat dan zaman-zaman dalam hubungannya dengan cara kehidupan, nilai-nilai akhlak, kebiasaan, kelompok-kelompok, fahaman-fahaman dan segala sesuatu yang lain selanjutnya, dia memerlukan pengetahuan komprehensif tentang keadaan semasa dalam semua aspek ini”⁴⁵

Pengetahuan yang berbagai-bagai dan menyeluruh serta kefahaman tentang hubungkaitnya sesuatu fenomena atau peristiwa adalah penting untuk mencungkil punca-punca dan kesan-kesan

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 23.

sesuatu fenomena yang terjadi. Dari sini satu kesimpulan dapat dilakukan berdasarkan fakta-fakta yang telah diperinci dan ianya dapat dijadikan suatu kaedah untuk meramal fenomena-fenomena yang bakal berlaku kelak.

Oleh kerana ini, Ibn Khaldūn dengan berani membuat pengakuan berikut:

"Saya tidak mengenepikan sesuatupun (di dalam Muqaddimah)... peristiwa-peristiwa sebenar dan yang akan berlaku dan perkara-perkara yang dijangka akan berlaku di dalam peradaban"⁴⁶

Ibn Khaldūn juga menggunakan metod baru yang lebih rasional dan filosofis di dalam sejarah penyelidikan sosial iaitu metod observasi.

Sejarah kehidupan Ibn Khaldūn yang aktif memegang pelbagai jawatan terutama dalam bidang politik telah membawa beliau ke segenap rantau termasuk negara-negara Afrika Utara, Sepanyol, Semenanjung Arab dan Palestin. Beliau juga sering keluar

⁴⁶*Ibid.*, hlm. 6.

masuk kota dan desa, berjumpa dengan segenap lapisan bangsa, puak suku dan manusia. Kesemua pengalaman dan peluang ini merpuakan senjata observasinya yang amat mantap dan jarang dimiliki orang lain.

Selain itu, beliau tidak sahaja bergantung sepenuhnya kepada observasinya sahaja, hasil observasi orang lain yang terkumpul dalam bentuk catatan-catatan sejarah juga diterimapakai, setelah dianalisis fakta-fakta tersebut dengan teliti sehingga dapat dibuat kesimpulan.

Selain dari itu Ibn Khaldūn juga menggunakan metod induktif/diduktif di dalam analisa sosialnya. Ini kerana beliau tidak mempercayai pemikiran secara spekulatif. Beliau lebih yakin dengan pemikiran secara logik dengan melakukan penelitian rapi pada fakta-fakta dan menginterpretasikan fakta-fakta tersebut.

Beliau menggunakan metod induktif/diduktif untuk menganalisa fakta-fakta sejarah dan data-data observasi peribadinya sehingga beliau berjaya menemui hukum-hukum sosial yang berdasarkan kepada kajian rasional dan empirik. Lebih menarik lagi metod yang digunakan oleh Ibn Khaldūn di dalam pengajian

sosialnya masih lagi digunakan oleh para saintis sosial moden kini.

Sekarang mari kita lihat bagaimana pula matlamat penyelidikan sosial para filsuf Neoplatonis Islam. Seperti yang telah diterangkan pada awal-awal lagi bahawa matlamat sebenar mereka di dalam melakukan penyelidikan sosial adalah bermatlamat 'utopianisme'.

Ia merupakan suatu konsep di mana setiap anggota masyarakat, negara atau benua mesti hidup bersatu padu, saling tolong menolong, aman damai dan menepati ciri-ciri yang melayakkan mereka sebagai anggota Negara Utama (*al-Madīnah al-Fāḍilah*).

Pada filsuf Neoplatonis - al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Bājjah dan Ibn Rusyd - pada umumnya mengkaji fenomena sosial bagi membolehkan mereka membawa masyarakat kepada suatu aliran yang didasar kepada ciri-ciri idealisme dan terbaik (*al-mabādi' al-mithāliyyah*)

Mereka menerangkan di dalam karya-karya mereka apa yang sepatutnya dilakukan dan perlu ada dan tiada pada sesebuah

masyarakat itu, sehingga masyarakat tersebut menjadi masyarakat sempurna dan menepati aliran falsafah mereka, samada dari sudut kebaikan (*al-fāḍilah*), keburukan (*al-radzīlah*), pengukuhan negara dan hal-ehwal kemasyarakatan.

Usaha-usaha kefalsafahan dalam penyelidikan sosial mereka ini sebenarnya telah dilakukan oleh bapa aliran 'utopianisme' yang terawal iaitu Plato di dalam karyanya *Republic*. Usaha ini kemudian diteruskan oleh Aristotle di dalam karyanya *Politics*.⁴⁷

Para filsuf Neoplatonis Islam dengan penuh minat terhadap teori-teori falsafah sosial kedua guru mereka tadi, menjadikan karya-karya mereka sebagai panduan di dalam penyelidikan sosial mereka. Sudah pasti aliran pemikiran 'utopianisme' pemikir-pemikir Greek tadi menjadi teras pemikiran mereka.

I.J. Rosenthal mengingatkan kepada para sarjana bahawa di dalam membincangkan falsafah politik Islam, kita tidak akan terpisah dari perbincangan falsafah secara total (metafizik, etika dan

⁴⁷Plato menjelaskan: "*at the start, a city or state in my opinion, becomes into being because no one of us is enough in himself. Every man is dependent on other men*". *The Republic*, hlm. 42.

piskologi).⁴⁸

Manakala segala teori para filsuf Neoplatonis Islam tentang metafizik, etika dan psikologi adalah sebagai pengantar kepada falsafah politik mereka. Mereka juga berpendapat bahawa etika adalah sebahagian dari politik, kerana etika menjadikan seseorang individu itu bahagia, manakala politik pula menjadikan sesebuah masyarakat bahagia. Jadi matlamat etika dan politik adalah sama; iaitu kebahagiaan.

Lihat sahaja al-Fārābī di dalam bukunya *Ārā' Ahl al-Madinah al-Fāḍilah*, beliau mengkategorikan masyarakat kepada masyarakat sempurna dan masyarakat tidak sempurna, mengikut tujuan perhimpunan mereka. Beliau kemudian menggalakkan supaya diwujudkan masyarakat yang sempurna. Katanya:

"Dan oleh kerana kebaikan pada hakikatnya dapat dicapai dengan usaha dan kemahuan, sudah pasti sesebuah kota yang terbentuk atas usaha sama mencapai kebahagiaan. Maka kota yang rakyatnya tolong-menolong untuk mencapai kebahagiaan sebenar adalah kota yang terbaik. Dan masyarakat yang saling berkerja sama untuk mencapai kebahagiaan adalah masyarakat terbaik. Dan umat yang

⁴⁸ I.J. Rosenthal, *Political Thought*, hlm. 114.

seluruh kota-kotanya (rakyat) bekerja sama untuk kebahagiaan adalah umat terbaik. Begitu juga alam (al-ma`mūrah) terbaik akan dicapai jika umat di dalamnya saling bekerja sama untuk mencapai kebahagiaan”⁴⁹

Matlamat falsafah sosialnya adalah kebahagiaan sebenar bagi setiap insan. Dari itu al-Fārābī menetapkan hanya raja - filsuf (*philosopher-king*) atau sekurang-kurangnya pemerintah yang dibantu oleh filsuf yang layak menerajui sebuah negara untuk memastikan matlamat ini dapat dicapai.

Al-Fārābī juga ada mengkategorikan negara-negara yang tidak sealiran dengan Negara Sempurna yang diidam-idamkannya tetapi kategori negara-negara tersebut bukanlah berdasarkan kajian sosiologi seperti yang dilakukan oleh Ibn Khaldūn, tetapi kategori tersebut didasarkan kepada persepsi etikanya sendiri dan mengikut kategori negara-negara tidak sempurna yang tidak dilakukan oleh Plato di dalam *Republic*.⁵⁰

Secara keseluruhan negara-negara yang bertentangan dengan Negara Sempurna disebut sebagai Negara-Negara Jahiliyyah di

⁴⁹ Al-Fārābī, *al-Madīnah al-Fāḍilah*, hlm. 97.

⁵⁰ Plato, *The Republic*, Buku VIII, hlm. 143 dan Buku IX.

aman para penduduknya tidak mengetahui kebahagiaan sebenar dan mereka tidak terfikir dan berusaha untuk mendapatkannya. Negara-negara ini terbahagi kepada beberapa negara lagi.⁵¹

1. Negara Keperluan (*al-Madīnah al-Ḍarūriyyah*). Para penduduknya hanya berkerja dan berkerja sama untuk mendapatkan keperluan hidup.
2. Negara Hina atau *Oligarchy* (*al-Madīnah al-Baddālah*) atau disebut di dalam kitab *al-Siyāsāt al-Madaniyyah*nya sebagai *Madīnah al-Badḍdzālah*.⁵² Para penduduk negara ini hidup dan bekerja sama untuk mencapai kesenangan dan kekayaan. Mereka menjadikan kekayaan sebagai matlamat hidup.
3. Negara Keji dan Hina (*al-Madīnah al-Khassah Wa al-Syaqwah*). Para penduduknya hanya mencari keseronokan syahwat dan pelbagai permainan.
4. Negara Kemuliaan atau *Timocracy* (*al-Madīnah al-Karāmah*). Para penduduk negara ini bekerja sama untuk mencapai pujian, kemuliaan dan kemasyhuran sahaja.

⁵¹ Al-Fārābī, *al-Madīnah al-Fāḍilah*, hlm. 109-111.

⁵² Al-Fārābī, *al-Siyāsāt al-Madaniyyah*, di dalam *Rasā'il al-Fārābī*, cet. 1, Maktabah Dā'irah al-'Uthmāniyyah, Jidār Abād, India, 1926, hlm. 59.

5. Negara Tyranny (*al-Madīnah al-Taghallub*). Para penduduknya suka mengalahkan negara lain dan mereka mendapat kepuasan dengan berbuat demikian.
6. Negara Democracy (*al-Madīnah al-Jamā'īyyah*). Para penduduk negara ini bebas melakukan apa saja mengikut kemahuan mereka.

Negara-negara yang tersebut di atas boleh dirujuk kepada kategori negara-negara tidak sempurna yang dilakukan oleh Plato di dalam *Republic* iaitu: *Oligarcy*, *Timocracy*, *Tyranny* dan *Democracy*.⁵³ Namun al-Fārābī telah melakukan sedikit pertambahan mengikut keadaan semasanya.

Matlamat falsafah sosial Ibn Sīnā juga hampir serupa dengan matlamat al-Fārābī. Beliau begitu menekankan kebahagiaan dan kesempurnaan insan. Baginya tahap kebahagiaan dan kesempurnaan yang tertinggi adalah pemerhatian ketuhanan (*contemplation of God*) atau kebenaran dan bersatu dengan Zat Tuhan secara mistik.⁵⁴ Malah Ibn Sīnā membentuk suatu gagasan baru dalam teori

⁵³ Plato, *The Republic*, Buku VIII, hlm. 143.

⁵⁴ I.J. Rosenthal, *Political Thought*, hlm. 143.

kemasyarakatannya, iaitu persepaduan pelbagai prinsip.

Persepaduan pelbagai prinsip tadi dapat dihuraikan seperti berikut:

1. Perpaduan antara falsafah dan agama, iaitu rasio dengan wahyu.
2. Persepaduan antara akhlak, ekonomi dan politik.
3. Persepaduan antara *syarī'ah* dengan '*nomoi*' iaitu hukum-hukum agama dengan hukum-hukum negara.
4. Persepaduan antara politik dan mistik, umumnya antara akal dan jasmani dengan rohani.
5. Persepaduan pelbagai idea kenegaraan menjadi 'Negara Adil Makmur'.⁵⁵

Perkara yang agak kontras berlaku dalam pemikiran sosial Ibn Bajjah, walaupun matlamat pemikiran sosialnya adalah seiring dengan al-Fārābī, Ibn Sīnā dan Ibn Rusyd. Namun begitu, terdapat percanggahan di dalam masalah bagaimana mencapai kesempurnaan kemanusiaan dan kebahagiaan hakiki.

⁵⁵ H. Zainal Abidin Ahmad, *Negara Adil Makmur Menurut Ibnu Siena*, cet. I, Penerbit Bulan Bintang, Jakarta, 1974, hlm. 28-33.

Ibn Bājjah berpendapat kebahagiaan hakiki dan kesempurnaan manusia akan dapat dicapai bukan hanya semata-mata di dalam Negara Sempurna (*al-Madīnah al-Fāḍilah*) jika perlu manusia mesti mengasingkan dirinya dari masyarakat dan menumpukan perhatian kepada ilmu pengetahuan⁵⁶ yang dapat membawanya mendekati Tuhan.

Pada intelek seperti filsuf, doktor dan hakim yang tinggal di dalam negara tidak sempurna (*al-Mutawahhīd*) untuk seorang dan perkumpulan mereka digelar (*al-Nawābit*) perlu meneruskan berhimpun sesama mereka untuk membentuk suatu komuniti yang sempurna dengan sistem yang tersendiri agar mereka terus dalam kebahagiaan dan kesempurnaan.

Pendekatan beliau ini juga jelas berbeza dengan bapa 'utopianisme' Plato dan para Neoplatonis Islam yang menekankan perlunya filsuf bersama-sama berperanan dalam masyarakat. Sebaliknya beliau lebih mementingkan kesempurnaan dan kebahagiaan filsuf atau golongan intelek melalui proses *ittiṣāl* dengan *'Aql al-Fa`'āl* dan seterusnya tahap yang tertinggal, bersatu dengan *al-Nafs al-`Āmmah*.

⁵⁶ Ibn Bajjah, *Tadbīr al-Mutawahhīd*, hlm. 90.

Ibn Bājjah juga menolak kepentingan total wahyu untuk memandu masyarakat dan menjamin kehidupan dan harta benda untuk membolehkan manusia mencapai matlamat tertingginya. Beliau lebih menekankan aspek intelektual, dan seterusnya menerangkan dua metod di mana proses penyatuan (*ittiṣāl*) di antara manusia dan *'Aql al-Fa`āl* dapat berlaku. Pertama; secara semulajadi iaitu melalui ilmu pengetahuan dan falsafah. Kedua; dengan pertolongan Ilahi, Allah membentuk dengan mengutus para rasul dan nabi. Para rasul dan nabi memberitahu tentang mendekatkan diri kepada Tuhan. Ajaran-ajaran para rasul dan nabi itu merupakan ilmu pengetahuan dan ilmu pengetahuan itu merupakan anugerah Allah yang terbesar kepada manusia.⁵⁷

Ibn Bājjah menambah lagi:

*“Dan sebenar-benar kebahagiaan adalah keredaanNya dan dekat kepadaNya. Dan manusia tidak dapat mendekatiNya kecuali dengan mengetahui zatNya”*⁵⁸

Walau bagaimanapun Ibn Bājjah tetap tidak dapat lari dari

⁵⁷ I.J. Rosenthal, *Political Thought*, hlm. 162.

⁵⁸ Ibn Bājjah, *Risālah al-Wadā`*, hlm. 141.

membincangkan Negara Sempurna (*al-Madinah al-Fadilah*) dan negara tidak sempurna seperti para pendahulunya.

Antara ciri-ciri Negara Utama yang diidam-idamkannya ialah, ia tidak perlu kepada doktor dan hakim kerana para penduduknya saling sayang menyayangi, jadi tiada pergaduhan berlaku. Dan mereka tidak makan makanan yang memudaratkan jadi tidak timbul penyakit.

Negara-negara yang tidak sempurna pula umumnya disebut sebagai empat Negara Mudah (*al-Mudun al-Arba` al-Basīṭah*). Negara-negara tersebut ialah:

1. *Al-Madīnah al-Imāmiyyah* atau *al-Iqāmiyyah*.
2. *Al-Madīnah al-Karāmah*.
3. *Al-Madīnah al-Jamā'iyyah*.
4. *Al-Madīnah al-Taghallub*.⁵⁹

Ciri-ciri umum Empat Negara Mudah ini ialah mereka memerlukan doktor dan hakim yang diperlukan.

⁵⁹*Ibid*, hlm. 74.

Ibn Rusyd meletakkan matlamat sosialnya sebagai kebahagiaan seluruh rakyat, para filsuf dan para pekerja.⁶⁰ Di bawah undang-undang syarak.⁶¹ Manusia hanya akan mencapai kesempurnaan tertingginya di dalam Negara Utama (*al-Madīnah al-Fāḍilah*).

Di antara al-Fārābī, Ibn Sīnā dan Ibn Bājja, Ibn Rusyd adalah filsuf yang lebih menonjol di dalam memperjelaskan kelebihan undang-undang syarak sebagai tunggak institusi *Madīnah al-Fāḍilah* berbanding '*nomoi*' undang-undang manusia anjuran Plato.

Menyedari hakikat ini, beliau mendakwa Negara Utama telah wujud pada permulaan Islam, iaitu pada zaman pemerintahan Rasulullah dan Khulafa' al-Rasyidin.⁶² Negara utama yang diilhamkan oleh Plato adalah kedua tarafnya setelah Negara Utama Islam. Kenyataan ini menunjukkan kedudukan undang-undang syarak yang ulung dan ia adalah faktor penentu kualiti sesebuah negara.

⁶⁰ Ibn Rusyd, *Averroes' Commentary*, hlm. 216.

⁶¹ I.J. Rosenthal, *Political Thought*, hlm. 204.

⁶² Ibn Rusyd, *Averroes' Commentary*, hlm. 223.

Antara ciri-ciri pemerintahan Negara Sempurna bagi Ibn Rusyd adalah:

1. Pemerintahan sempurna tidak memerlukan hakim dan doktor. Ini kerana rakyatnya patuh kepada etika kehidupan dan tidak makan makanan yang memudaratkan.⁶³ Tetapi memerlukan tentera untuk melindungi rakyat.⁶⁴
2. Sistem '*republic*' anjuran Plato adalah sistem yang terbaik bagi pemerintahan. Pemerintahan Arab di masa permulaan Islam adalah menurut '*republic*' yang dicita-citakan oleh Plato.⁶⁵

Di dalam penjelasannya terhadap negara-negara yang bertentangan dengan Negara Sempurna, Ibn Rusyd menerangkan kewujudannya secara kronologis. Bermula dari penjelasannya mengenai Negara Utama, sehingga negara tersebut berubah sedikit demi sedikit menjadi konstitusi yang berlainan sedikit dari asalnya sehingga akhirnya bertentangan secara total dari bentuk konstitusi asal yang sempurna. Antara negara yang disebut dengan cara ini

⁶³ *Ibid.*, hlm. 137. ;

⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 141.

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 223.

ialah *Timocracy* yang kemudian berubah menjadi konstitusi *Hedonistik*.⁶⁶

Kesimpulannya, jelas sekali matlamat pengajian sosial antara Ibn K̲haldūn dan para filsuf Neoplatonis Islam amat berbeza sekali. Kita dapat melihat kelebihan Ibn K̲haldūn kerana matlamat penyelidikan sosialnya lebih jelas dan ilmiah. Matlamat tersebut dapat disimpulkan seperti di bawah:

1. Menyingkap hukum-hukum dan fenomena-fenomena sosial.
2. Membentuk sebuah rangka kerja yang dapat digunakan untuk kritikan sejarah.
3. Membentuk sebuah ilmu baru dan tersendiri iaitu ilmu sosiologi.

Kredibiliti Ibn K̲haldūn juga terserlah kerana di dalam pengajian sosialnya beliau menggunakan pelbagai metodologi. Antara metod-metod yang digunakan olehnya adalah:

1. Pendekatan pelbagai disiplin ilmu.

⁶⁶*Ibid.*, hlm. 223, dan 227.

2. Metod observasi.
3. Analisa fakta-fakta sejarah yang tercatat.
4. Metod induktif dan diduktif.

Manakala di pihak yang lain pula para filsuf Neoplatonis Islam, meletakkan matlamat 'utopinisme' (*tubāwīyyah*) di dalam kajian sosial mereka. Aliran ini menganjurkan agar didirikan sebuah konstitusi terbaik dan sempurna yang dinamakan *al-Madinah al-Fadilah*.

Negara Utama ini dapat menjamin kebahagiaan, *faḍīlah* dan *sa'ādah* untuk manusia. Dan di dalam Negara Utama ini juga manusia. Dan di dalam Negara Utama ini juga manusia dapat mencapai tahap kesempurnaan yang tertinggi. Apa yang jelas aliran ini berkiblatkan teori dan pengajaran Plato dan Aristotle mengenai kenegaraan.

Walaupun kesemua filsuf Neoplatonis berpendapat kesempurnaan manusiawi yang tertinggi hanya akan dapat dicapai di dalam *Madīnah al-Fāḍilah* sahaja, namun bagi Ibn Bājjah ia juga dapat dicapai di negara yang tidak sempurna. Individu-individu tertentu yang tinggal di dalam negara tidak sempurna dan

mengasingkan diri dari golongan awam dan mengamalkan sistem 'Negara Utama' hanya bersama kelompok mereka sahaja juga akan dapat mencapai kesempurnaan.

Para filsuf Neoplatonis juga ada membuat pengkelasan masyarakat dan negara berdasarkan fakta sejarah dan observasi semasa, namun pengkelasan yang dilakukan masih terikut-ikut dengan gaya dan cara Plato. Tambahan lagi, ianya lebih kepada tulisan berbentuk kritikan sosial, dan bukan atas dasar kajian sosiologi seperti yang dilakukan oleh Ibn K̥haldūn.

4.2 IBN K̥HALDŪN DAN UTOPIANISME

Setelah melihat perbandingan-perbandingan dan perbezaan-perbezaan yang nyata di antara Ibn K̥haldūn dan para filsuf Neoplatonis Islam di dalam matlamat penyelidikan sosial mereka, mari kita meninjau sikap dan pandangan Ibn K̥haldūn terhadap aliran sosial 'utopianisme' ini.

Di dalam *Muqaddimah*, Bab III di bawa fasal yang bertajuk 'Peradaban Manusia Perlu Kepada Sistem Politik Untuk Organisasinya', Ibn K̥haldūn ada mengkategorikan beberapa jenis

tidak pernah wujud, agak pelik dan terlalu jauh untuk menjadi realiti.

Pendapat Ibn Khaldūn ini dengan jelas menyanggah pendapat Ibn Rusyd yang mendakwa Negara Utama telah wujud pada zaman permulaan Islam, iaitu pada pemerintahan Rasulullah dan Khulafa' al-Rasyidin. Bagi Ibn Khaldūn pula beliau mengkategorikan sistem pentadbiran yang dilakukan pada awal pemerintahan Islam di dalam kategori pemerintahan politik yang berdasarkan hukum syarak dan bukan di dalam kategori politik utopianisme.

Perbincangan ini dengan jelas menunjukkan kepada kita bahawa Ibn Khaldūn tidak mengambilkira faktor matlamat sesuatu aliran atau pemikiran di dalam kajian fenomena dan fakta-fakta sosialnya, sebaliknya beliau mengambilkira realiti, dasar dan pengalaman sesuatu organisasi atau kelompok untuk direkodkan sebagai kajian ilmiah. Inilah yang dinamakan sebagai aliran pemikiran '*positivism*'.

sistem politik, dan kepentingan sistem-sistem tersebut. Sebagai pembukaan perbincangan ini, beliau sekali lagi menegaskan betapa perlunya sesebuah organisasi sosial mempunyai sistem politik tersendiri dan seorang perintah. Tegasnya:

"Kami telah jelaskan sebelum ini beberapa kali bahawa organisasi sosial manusia adalah suatu kemestian. Inilah yang dimaksudkan dengan 'urbanisasi' (civilization, 'umran) seperti yang telah kita bincangkan. Dan setiap organisasi memerlukan kepada seorang pemerintah yang berpengaruh dan menjalankan peraturan-peraturan di dalamnya".⁶⁷

Kemudian beliau menjelaskan salah satu bentuk pemerintahan yang wujud di dalam organisasi sosial; iaitu pemerintahan Islam yang berlandaskan syariah yang telah diwahyukan oleh Allah:

"Pemerintahan pemimpin tersebut kadang kala berdasarkan hukum syarak yang diturunkan Allah. Mereka (rakyat) diwajibkan mematuhi segala peraturannya dari sudut kepercayaan mereka terhadap balasan pahala dan seksaan seperti yang telah dibawa oleh Rasul... Bentuk pertama ini memberi manfaat bagi dunia dan akhirat, kerana penggubal undang-undang ini (syāri', lawgiver) tahu kemaslahatan sebenar manusia dan demi kejayaan mereka di akhirat."⁶⁸

⁶⁷ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, hlm. 253.

⁶⁸ *Ibid.*

Selain itu, terdapat satu bentuk pemerintahan diakui kewujudannya oleh Ibn Khaldūn. Pemerintahan politik ini adalah berdasarkan kepada rasio akal manusia. Menurutnyanya:

*“Dan kadang-kadang (bentuk pemerintahan itu) adalah berdasarkan kepada rasional politik. Rakyat diwajibkan mematuhi pemerintah atas dasar balasan yang mereka akan dapat dari pemerintah, setelah pemerintah tersebut tahu apa yang baik untuk rakyatnya... Bentuk kedua ini memberi manfaat hanya di dunia sahaja”.*⁶⁹

Setelah menjelaskan bentuk-bentuk umum pemerintahan politik yang telah dipraktik dan wujud, Ibn Khaldūn memperjelaskan pendirian dan pandangannya mengenai aliran politik ‘utopinisme’. Tegasnya:

*“Dan apa yang kamu dengar tentang politik utopianisme, ia tidak termasuk di dalam bab (perbincangan) ini. Konsep ini bagi para filsuf bermakna; apa yang mesti ada pada setiap anggota masyarakat tersebut pada diri dan akhlak mereka, sehingga mereka tidak perlu kepada para pemerintah. Dan masyarakat yang memenuhi syarat-syarat tadi disebut sebagai Negara Utama (al-Madīnah al-Fāḍilah).”*⁷⁰

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

Jelas sekali Ibn Khaldūn menolak konsep dan aliran politik utopianisme. Beliau tidak memasukkan bentuk politik ini sebagai suatu bentuk yang dapat dipraktik oleh masyarakat manusia. Akan tetapi beliau tetap memasukkan dasar politik utopianisme di dalam perbincangan ini kerana beliau mengambil kira 'matlamat' aliran-aliran politik selain dari dasar pentadbiran, seperti dasar politik berlandaskan syariat dan rasional politik yang telah dijelaskan tadi.

Selanjutnya, Ibn Khaldūn mengutarakan pandangannya terhadap kedudukan dan realiti politik utopianisme ini. Katanya:

"Bukanlah maksud politik mereka (para filsuf) untuk membawa masyarakat mematuhi undang-undang demi kemaslahatan umum. Ianya sungguh berlainan. Negara Utama mereka adalah sesuatu yang pelik dan jauh untuk berlaku. Akan tetapi mereka memperkatakannya sebagai sebuah hipotesis".⁷¹

Petikan di atas dengan lebih jelas lagi menunjukkan sikap Ibn Khaldūn terhadap sistem Ibn Khaldūn terhadap sistem politik aliran utopianisme. Baginya politik utopianisme adalah hipotesis para filsuf untuk merangka suatu pemikiran yang dapat menuju ke arah matlamat ideal mereka. Tetapi realitinya, konstitusi Negara Utama

⁷¹ *Ibid.*

BAB IV